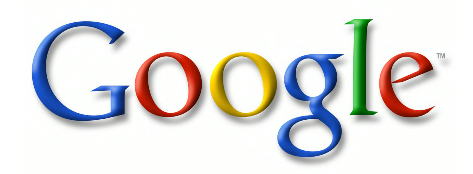


Rensoli Laliga, Lourdes
El principio del psiquismo en la Filosofia de G.W. Leibniz.



REPUBLICA DE CUBA

MINISTERIO DE SALUD PUBLICA
HOSPITAL PSIQUIATRICO
DE LA HABANA

EL PRINCIPIO DEL PSIQUISMO EN LA FILOSOFIA DE G. W. LEIBNIZ



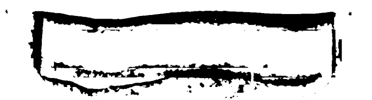
EL PRINCIPIO DEL PSIQUISMO EN LA FILOSOFIA DE G. W. LEIBNIZ

Lic. Loùrdes Rensoli Laliga

Departamento de Materialismo Dialéctico

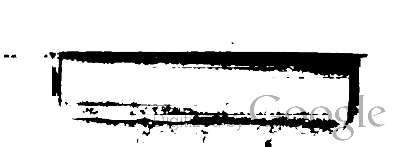
Facultad de Filosofía e Historia

Universidad de la Habana



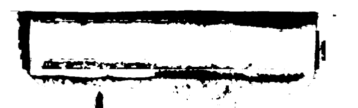


Agradecemos al Candidato a Doctor en Ciencias Filosóficas M. Shitikov sus valiosas recomendaciones para la elaboración de este trabajo.


Google

Introducción:

La filosofía del siglo XVII cuenta entre sus méritos un trabajo profundo y sistemático sobre la conciencia humana, objeto destacado de estudio en todos sus representantes. El lugar sobresaliente que el problema del conocimiento científico, sus procedimientos y sus relaciones con la vida práctica —si bien sólo en el sentido moral— ocupan en las corrientes principales del siglo, condiciona por sí mismo la necesidad de solución a un conjunto de problemas particulares, derivados, pero de cuyo enfoque depende las variantes posibles de interpretación de la relación conciencia-conocimiento en la concepción filosófica del mundo y sus repercusiones para las ciencias particulares. La filosofía del siglo XVII, como filosofía de lo finito, de base fuertemente antropológica, asentó sus postulados básicos sobre la concepción genérica de la razón, principio normativo del saber, la moral y la esquemática del mundo. Racionalismo y empirismo pretendieron resolver definitivamente una misma cuestión: cómo dicha razón finita, común a todos los componentes del género, puede apropiarse de la realidad, bien a través de la autoconciencia, bien de la experiencia como puntos opuestos de partida. Pero la apropiación de la realidad también implica la sujección de todas las facultades humanas a las reglas universales de la razón. De ahí que la razón, principio y fin de la filosofía, ocupara la atención de pensadores tan sobresalientes como Descartes, Hobes, Locke, Spinoza, Pascal e Leibniz, quienes no sólo intentaron dilucidar la lógica del pensar y su relación con la intuición y la experiencia, sino descifrar integralmente la estructura de la conciencia del hombre, sus propiedades y la relación entre la razón, las pasiones, la voluntad y los impulsos puramente corpóreos o "intintos", responder en suma la compleja pregunta: ¿qué es el hombre? Entre ellos sobresale G. W. Leibniz a causa del peculiar tratamiento que el psiquismo recibe en su sistema filosófico. No sólo aborda con toda la amplitud que su época permitía la diversidad de fenómenos que la conciencia humana comprende, sino sus relaciones con el psiquismo animal y el mundo físico en general, al que atribuyó la posesión de estructuras psíquicas de menor complejidad y alcance, elaborando así una ontología muchas veces calificada como panpsiquista.





Entre sus aportes más significativos figuran la concepción de la conciencia como unidad de múltiples determinaciones, la correlación entre lo consciente y lo inconsciente y, por primera vez en la historia de la filosofía premarxista, el desarrollo del psiquismo en los distintos niveles de la naturaleza, con lo cual supera a sus contemporáneos e imprime un viraje a la teoría filosófica del alma, que no será realmente comprendido en toda su profundidad hasta un siglo después. Como subrayara V. I. Lenin, Leibniz fue capaz de destacar, como fundamento último de la conciencia, "un incansable principio de actividad" (1), con lo cual dicho concepto, contrario al mecanicismo imperante en la época, estableció un hito en la historia de la psicología, tratada entonces como un aspecto de la teoría del conocimiento y de la antropología. El objeto del presente trabajo consiste en mostrar la especificidad del psiquismo en el sistema filosófico leibniziano, sus niveles de organización y sus repercusiones en la concepción general del mundo.

I - Premisas teóricas y científico-naturales

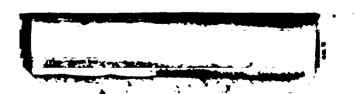
En el siglo XVII se consolidan dos procesos decisivos en la historia europea, íntimamente unidos: la acumulación originaria de capital y la primera revolución científica global. Al primero se refiere Marx como una sucesión de etapas centradas en diferentes países de Europa que culmina en Inglaterra a fines del siglo con el acuerdo entre las instituciones políticas y la legislación vigente y las nuevas relaciones económicas (2), Alemania, considerablemente atrasada desde el punto de vista económico, aportó sin embargo la Reforma, que dotó al cristianismo de una modalidad típicamente burguesa (3), mientras que la renovación en todas las formas de la conciencia social, a través del humanismo renacentista primero y más tarde en sus vertientes racionalista y empirista, acompañó este proceso en todos los países de Europa, a partir de estrechas relaciones recíprocas que pudieron ser obstaculizadas, pero no eliminadas, por el amplio dominio de la clase feudal subsistente en Francia, Alemania o España. Para comprender los fenómenos científico-teóricos y culturales propios de esta época, se hace imprescindible el análisis en sistema de la Europa de entonces, en rápido ascenso hacia el capitalismo, pues sólo la mutua influencia entre sus países permite comprender por qué en algunos de los más atrasados florecen corrientes ideológicas de avanzada, representativas de



la burguesía revolucionaria, no siempre suficientemente desarrollada como clase en los mismos.

En relación con el segundo proceso, la revolución científica, Engels señala cuatro factores condicionantes de primer orden: progreso del capitalismo en Europa como un todo orgánico, desarrollo de la industria, nuevos descubrimientos geográficos de importancia económica y científica, y existencia de la imprenta, los cuales redondean el análisis realizado en **El Capital** por Marx. Si partimos del criterio marxista-leninista del vínculo genético entre las grandes transformaciones socio-económicas y las revoluciones científicas globales, podemos, a partir de los elementos mencionados, comprender el viraje que sufre el conocimiento científico y filosófico en esta etapa. No hubo ciencia que no experimentara una transformación radical de sus métodos, su objeto de estudio y el cuadro consiguiente del mundo. La repercusión de la ciencia moderna en la formación de los nuevos problemas y métodos de la filosofía, en el enfoque de sus corrientes, es harto conocida.

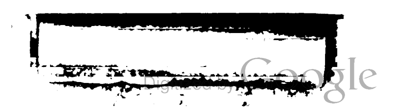
Dos tendencias es necesario destacar, que en el pensamiento científico-natural de la época (no olvidemos la falta de ciencia, en su sentido moderno, sobre la sociedad y la historia) influyen decisivamente en el tratamiento filosófico del problema del hombre y por ende, del concepto de psiquismo: el mecanismo y el organicismo, característicos del enfoque del mundo propio de las ciencias de nivel empírico, que tendieron a absolutizar uno u otro aspecto de la organización de la naturaleza. La primera, impulsada por las necesidades técnicas de la producción capitalista (5), concibió la naturaleza y cada uno de sus fenómenos, materiales y espirituales, como una máquina cuyas partes interactuaban de forma externa, a partir de acciones y reacciones. La geometría analítica dio una expresión matemática acabada a dicha concepción. De ahí el lugar del método analítico-deductivo en muchas doctrinas influidas por el mecanicismo. Esta primera variante, en la cual se apoya, según T. Kuhn, el paradigma científico característico de esta época (6), alcanza su máxima expresión a fines del siglo XVII con la formación del sistema newtoniano, síntesis de más de dos siglos de progresivos descubrimientos y que vertebró con solidez estructural y de principios todas las variantes del movimiento mecánico y las propiedades de los fenómenos sujetos al mismo.





La segunda tendencia, el organicismo, no afianzaría sus observaciones sobre bases experimentales rigurosas hasta la segunda mitad del siglo XVII, con el estudio al microscopio de los organismos vivientes. Con anterioridad sin embargo, a pesar de basarse en una interesante combinación de observaciones empíricas nada carentes de cientificidad, de especulación, mágica incluso, y de asimilación de doctrinas de la Antigüedad, plenas de dialéctica espontánea, múltiples concepciones sobre la relación entre la naturaleza, la vida y el psiquismo se habían difundido en Europa con investigadores de tanto peso como Paracelso, Van Helmont, Cornelio Agripa, G. Bruno y Telesio, por sólo citar algunos casos, que consideraban la vida como propiedad esencial de la naturaleza, indisolublemente unida al psiquismo en diferentes niveles e irreductible a un esquema mecánico. Pese a carecer de pruebas experimentales irrebatibles, esta concepción continuó sustentándose y abriéndose paso lentamente en parte del ámbito científico del siglo XVII, y los descubrimientos de Malpighi, Suammerdam y Leevenhoek suministraron fuertes elementos a su favor, que influirían profundamente en la respuesta leibniziana al problema, según él mismo reconoce en su **Nuevo sistema de la naturaleza,** y en parte, en su correspondencia filosófica (7). Si los primeros sustentaban la animación universal de tipo hilozoista, los últimos asestaron duros golpes a la concepción metafísica de lo vivo, como radicalmente opuesto a lo no vivo según características sensorialmente verificables. El descubrimiento de la metamorfosis complicada de los insectos, de la presencia de corpúsculos espermáticos en el fluido seminal de los mamíferos, la paulatina formación de los embriones en el huevo y en el interior de los vertebrados superiores, condujeron a la idea de la continuidad entre todas las formas de la naturaleza, no ya a partir de doctrinas tan primitivas como la de la generación espontánea, sino de pruebas experimentales que obligaron incluso a variar la clasificación sistemática. Estas dos tendencias de la ciencia del siglo XVII, integradas en el sistema leibniziano, condicionan su concepción del psiquismo. Hemos de referirnos a continuación al tratamiento del problema en algunos sistemas filosóficos precedentes, fuentes sobresalientes del pensamiento de Leibniz.

Fundador de la corriente racionalista, Descartes estableció la razón como propiedad característica del género humano, esencia absoluta, inmutable, de alcance ilimitado, a partir de la cual se erige el hombre en centro del



universo. No deben identificarse empero los conceptos de razón y conciencia, pues para Cartesius esta última incluye tres propiedades: razón, voluntad y pasiones (8). Mientras que la razón, genérica, produce por su propia naturaleza ideas verdaderas y por ende, idénticas en todos los sujetos pensantes a menos que la valuntad intervenga para torcer su recto curso, las pasiones difieren en los hombres, de acuerdo con su constitución física, su educación y sus costumbres. La percepción de objetos del mundo exterior, tal que condiciona diversos actos-respuesta posibles, provoca una acción determinada del alma sobre la glándula pineal, órgano de conexión entre ésta y el cuerpo, a través de la cual se impulsa el mismo hacia la reacción esperada. Es decir, que la voluntad interviene decisivamente tanto en la realización de actos con las pasiones, como en el uso adecuado de la razón, pues la libertad de elección que el uso de la voluntad representa, supone también la posibilidad de elegir un método inadecuado que tuerza el rumbo natural de la razón y conduzca al error, accidente imposible para la razón no interferida por la voluntad.

Para Descartes el psiquismo presenta las siguientes características:

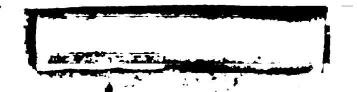
1) Se circunscribe al hombre.

2) Implica la conciencia del mundo exterior y la autoconciencia.

La primera determina la realización de actos. La segunda, la realización de actos racionales, pues preside el verdadero saber, cuyo poder transformador sobre el hombre que lo lleva a cabo es conocido.

3) Supone la independencia del alma con respecto al cuerpo, verdadera máquina, común entre el hombre y los animales, que se caracteriza por ser masa inerte y funcionar de manera automática, vale decir, exacta, sujeta a leyes necesarias.

De ahí la afirmación cartesiana: "¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente" (9). Esta libertad de elegir entre múltiples contingencias que se presentan al espíritu, de elegir bien o mal, diferencia esencialmente alma y cuerpo. De ahí que la unión entre ambos, centrada en la glándula pineal, sea una forma de suponer



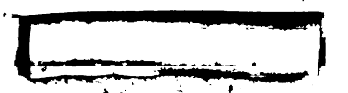
mecánica. El problema psicofísico queda sin una solución satisfactoria a causa del dualismo insuperable. Las propiedades del alma no pueden explicarse a partir de la simple acción de la materia mecánica, en lo que Descartes tiene razón, pero al reducir a esta sola variante el concepto de materia (res extensa) se imposibilita explicar el psiquismo como producto de una forma específica de organización material. Al relegar las reacciones animales al nivel de respuestas a estímulos mecánicos, Descartes no puede establecer el psiquismo como propiedad del mundo natural; de ahí la fatal necesidad de vincularlo con nociones teológicas como la inmortalidad del alma y categorías gnoseológicas y antropológicas, con lo cual se hace evidente una vez más la falta de un deslinde satisfactorio entre la filosofía y las disciplinas científicas particulares que abordan niveles específicos del mundo natural, defecto que el siglo XVII comparte en general con la filosofía premarxista. El extremo racionalismo cartesiano, al culminar en un dualismo cuyas raíces son en gran medida mecanicistas, reduce el psiquismo a sustencia, presente sólo en los integrantes del género humano, con lo cual la multiplicidad de significados y manifestaciones del mismo en la naturaleza se pierde en unas cuantas determinaciones abstractas.

En el caso de Baruch Spinoza, el segundo de los tres grandes racionalistas del siglo XVII, encontramos un monismo materialista según el cual la extensión (rasgo definitorio de la materia como masa) y el pensamiento con atributos de una única sustancia: la naturaleza. De esta forma, la naturaleza toda es causa del psiquismo, que no se circunscribe a uno de sus géneros, sino constituye una propiedad esencialmente ligada al sistema de la naturaleza, regida por las mismas leyes necesarias a las cuales está sujeto el todo. Una idea de Spinoza resulta particularmente significativa en relación con la interpretación del psiquismo: no es posible comprender la génesis del pensamiento (entendido como espiritualidad o idealidad en general) a partir de su base material inmediata, dada la especificidad respectiva de materia y espíritu, que los diferencia cualitativamente, pero puede conocer o reproducir (el alma) los fenómenos concernientes al cuerpo por corresponderse su organización con la de éste. (10). ¿De dónde extraer entonces la "verdadera" relación entre alma y cuerpo, o, más claramente y en un sentido más amplio, entre conciencia y materia? Sólo de la sustancia-dios-naturaleza, del sistema que forma la realidad en general, puesto que el pensamiento es un atributo de la sustancia, y como tal, al



expresar su esencia eterna e infinita, no puede reducirse a ninguna de sus modalidades, vale decir, el pensamiento humano en ninguna de sus variantes. ¿Hay entonces, como en el caso de Descartes, superposición mecánica entre ambos? Sin duda, no, puesto que hay un principio genético común: la naturaleza. Y esta concepción, realmente asombrosa para el siglo XVII, nos conduce a una conclusión: la naturaleza, en la medida en que es esencialmente material, contiene como una de sus determinaciones esenciales también el pensamiento, independientemente de que éste se concrete en la variante conocida del pensamiento humano o no. Se trata de un atributo de la sustancia y no de los fenómenos del mundo físico en los cuales se manifiesta. Dos siglos más tarde, Federico Engels expresaría una tesis similar desde las posiciones del materialismo consecuente, al escribir: "...tenemos la certeza de que la materia permanecerá eternamente la misma a través de todas sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse por entero y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo." (11)

La vieja polémica, en el campo de las ciencias biológicas, acerca de la vida y el psiquismo como fenómenos necesarios o casuales, no ha, ni mucho menos, concluido. El problema del tránsito de las estructuras orgánicas no vivientes a las vivientes, sin respuesta clara en muchas de las hipótesis elaboradas al respecto, se aborda en la actualidad por autoridades como A. Liapunov a partir de un enfoque cibernético. La información codificada sería, a su juicio, el elemento fundamental para la autoconservación que permite la estabilidad de la sustancia viva. A pesar del carácter incipiente, primitivo incluso, de la concepción leibniziana de la programación, veremos cómo se encuentran en su doctrina ya los gérmenes del enfoque cibernético sobre la vida y la auto-actividad. En el caso de Spinoza la autonomía relativa de las estructuras vivientes no se plantea aún, pues todo ser individual queda absolutamente subordinado a la sustancia. Spinoza sin embargo comprendió muy bien que una de las funciones principales de la filosofía consiste en fundamentar una concepción general sobre los rasgos y propiedades esenciales del universo, dejando en ocasiones que las ciencias particulares se encarguen de corroborar dicha concepción. La vida como fenómeno necesario, esencialmente ligado a





la naturaleza, reaparece en nuestros días en numerosas doctrinas científico-naturales que demuestran la vigencia de la postura espinocista.

Spinoza se manifestó contra la teoría cartesiana de la glándula pineal como órgano coordinador entre las funciones psíquicas y corpóreas. La crítica espinocista no debe entenderse como simple oposición de una teoría metafísica sobre el alma a una de carácter científico-natural, sino que alcanza proyecciones de considerable magnitud. Por una parte, ataca el reduccionismo fisiologista en torno al problema psicofísico, pues el alma, en toda su integridad, está unida al cuerpo, también en toda su integridad y no resulta posible la "localización" de su unidad en ninguna zona específica, lo cual reforzaría la interpretación mecanicista según la cual el cuerpo constituye una maquinaria en la que la glándula pineal actuaría a manera de válvula de entrada de energía. No pueden entonces escindirse el movimiento físico y el psíquico, pues ambos, inseparables en tanto atributos de la naturaleza, se expresan en el hombre a través de un paralelismo dado por la identidad entre el orden y conexión de las ideas y de las cosas, y por constituir el cuerpo el "objeto de la idea del alma". Resultan así un solo individuo, cuya causa es necesario buscar, no en el propio individuo, según los cartesianos y mecanicistas en general pretendían, sino fuera del mismo, en el sistema del cual forma parte, y que, sin embargo, no es su esencia, sino su principio genético. El hombre, animal racional para el siglo XVII, no tiene como esencia la naturaleza infinita en su conjunto, sino que ésta es causa del mismo **como fenómeno en general**, y por ende causa de su esencia, que se expresa a su vez en cada individuo. Nunca el materialismo había llegado tan lejos a la hora de explicar la conciencia y sus relaciones con el mundo material, y menos aún en una etapa en la que sólo cabían dos opciones para las ciencias en las que este materialismo se apoyaba: mecanicismo, capaz de brindar resultados comprobados rigurosamente pero lastrados por el reduccionismo, y organicismo, inseparable aun de la intuición y la especulación que, como es sabido, pueden conducir tanto a previsiones geniales, cuya corroboración concierne al futuro, o conjeturas fantásticas e incluso, místicas. Las especulaciones espinocistas han de incluirse, sin duda, en el primer grupo, puesto que, en torno al problema antropológico, supo brindar una solución nueva y original, no sólo a las interrogantes planteadas por los fenómenos psíquicos y su génesis, sino al propio problema fundamental de la filosofía,

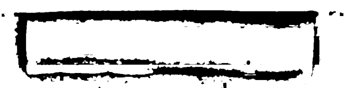


principio metodológico indispensable para abordar semejantes tareas. Pero bajo la crítica espinocista a la teoría de la glándula pineal como conexión entre el alma y el cuerpo podemos encontrar también un decidido pronunciamiento contra el voluntarismo al que, en última instancia, conduce la relación cartesiana entre la razón, las pasiones y la voluntad en tanto facultades del alma. No es posible entonces el absoluto control de las pasiones. Esto, según Spinoza, es contrario a la propia postura racionalista que, seguida consecuentemente, debe establecer la razón y sólo la razón como motor de la voluntad y reguladora de las pasiones. Lo contrario conllevaría a la larga aceptar la improbable subordinación absoluta del cuerpo al alma por mecanismos tan poco claros como, ver, las prácticas esotéricas, bastante desprestigiadas ya en tiempo de Spinoza, por juzgarse impropias de la actitud racionalista. La racionalización de nuestras impresiones es entonces camino seguro para que, racionalizando también nuestras pasiones, éstas hallen, no la vía muerta de la represión, tan socorrida por religiones y escuelas filosóficas desconocedoras, si no enemigas, de la naturaleza humana, sino su regulación a partir del conocimiento del Dios-sustancia-naturaleza y la aquiescencia con respecto a sus leyes. Este es el "amor de dios" espinocista, base de la comunidad universal humana cuya única ley es la libertad, no ya entendida como indeterminismo, sino como sabiduría: conocimiento de la necesidad y vida acorde con la misma.

El psiquismo tiene, de acuerdo con lo expresado, un doble carácter para Spinoza: uno más universal, esencialmente ligado a la naturaleza; otro, de la forma particular en que se manifiesta en la relación cuerpo-alma, a partir del recíproco condicionamiento de ambos, pues no hay que olvidar que son concreciones de atributos y, como tales, equivalentes entre sí. De esta dialéctica de la relación psicofísica extraería Leibniz conclusiones decisivas para la formación de su ontología y su sistema en general, en el que ocupa un lugar primordial el problema del psiquismo.

II.- El sistema leibniziano: ontología y psiquismo

La formación enciclopédica de Leibniz fue un factor tan importante como su capacidad de síntesis en el desarrollo progresivo de su concepción filosófica, expresión de los intereses de la burguesía revolucionaria europea. Si bien la sociedad alemana, semifeudal, no poseía las condiciones necesarias para la formación de una clase burguesa económicamente po-



derosa, ni con clara conciencia de clase —lo cual se refleja en las concesiones a la teología que abundan en las producciones culturales concesiones de la época y en el pensamiento de Leibniz— éste pudo escapar en buena medida a la estrechez de miras de la burguesía alemana del siglo XVII, gracias a la posición relativamente desahogada que su relación con las casas de Brunschwigt y Hannover le procuraron, así como la protección de Sofía-Carlota, todo lo cual le permitió viajar por varios países de Europa y establecer relaciones, personales y por correspondencia, con la intelectualidad más destacada de su tiempo, y también con misioneros que lo pusieron en contacto con aspectos significativos de la cultura de países orientales, cuya repercusión en su pensamiento se evidencia en muchas de sus obras, sobre todo en los **Nuevos ensayos sobre el entendimiento** humano, al discutir en torno al problema de la metempsicosis, significativo para el presente trabajo.

La ontología leibniziana parte de una base definidamente antropológica. En el **Discurso de metafísicas,** escrito entre 1684-86, pueden encontrarse ya formuladas las tesis centrales de la misma, las cuales desarrollaría a todo lo largo de su vida, hasta culminar en las obras más maduras, correspondientes al período de 1700-16. En este tratado, el punto de partida de la reflexión es precisamente, el tan discutido problema psico-físico. De la coherencia, unidad y concomitancia entre el alma y el cuerpo, extrae Leibniz una conclusión: el principio medular de la sustancia es la actividad, como vida e inteligencia. Y si bien en esta primera obra fundamental el análisis gira en torno al hombre en calidad de sustancia, su destino y su obrar y acaecer, se establece ya la necesidad de extender dichas consideraciones a los fundamentos generales de la metafísica.

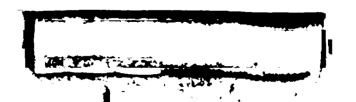
La Monadología y el **Nuevo sistema de la naturaleza,** constituyen la expresión más acabada de su ontología. El concepto de mónada, plenamente desarrollado, se expresa en ellas en toda su riqueza y profundidad. Mónada es sustancia. Sustancia es organismo. Organismo es vida. Pero vida es psiquismo. Dicha correlación, asombrosa para los racionalistas más conservadores, sospechosa para los teólogos, le atrajo ataques e incomprensiones de toda índole. Sólo la posteridad podría juzgar críticamente, desde posiciones científicas, una doctrina de la cual Lenin expresó: "He aquí un tipo de dialéctica, y muy profundo, **a pesar** del idealismo y clericalismo" (13).



La idea del pluralismo ontológico resultó innovadora no sólo por introducir la noción de sustancia individual en la metafísica racionalista, en cuya forma "clásica", a lo largo del siglo XVII, sustancia significaba sustrato o esencia última de todo lo real, por lo cual, el problema que dicha esencia planteaba al reducir a simples manifestaciones la riqueza universal, se había intentado resolver sólo a través de la oposición monismo-dualismo. La noción de individuo aplicada a la sustancia, representó un viraje en el contenido mismo de la metafísica, pues su consecuencia primera fue forzosamente la vinculación entre el determinismo causal y un número **n** de grados de libertad, dependiente del individuo mismo. Pero la segunda implicación consistió en un violento ataque contra el mecanicismo, al romper con la noción de sustancia como esencia genérica (Descartes), basada en la absolutización de una propiedad, y con la propia concepción espinocista del mundo físico, carente de la profundidad dialéctica de su **Deus sive natura sive sustancia.** Pero una sustancia individual implica autonomía. ¿Qué puede condicionar dicha autonomía? Ante todo, según Leibniz, el contenido interno de la mónada y no otra cosa. No hay influencia exterior posible, en la constitución y funcionamiento de cada mónada, pues no tiene partes y no es material, de acuerdo con la infinita divisibilidad de la materia —principio que asimiló Leibniz de la física cartesiana—, la cual hace imposible encontrar en ella un límite o esencia última constitutiva (ella misma es esencia). De la tesis cartesiana, extrajo Leibniz la conclusión de que el único límite posible para la materia, el sustrato o sustancia, es de índole espiritual al tender a cero el **quantum** de materia tomado como norma para su división. Nótese la profunda influencia de dos conceptos tomados de las ciencias contemporáneas: el concepto de vida y el de diferencial.

La teoría leibniziana de las fluxiones, expresión primera del cálculo infinitesimal, dio expresión matemática a la idea de lo infinitamente pequeño en tanto límite de una división extendida tanto como se quiera (14), la cual, en su forma moderna, se enuncia:

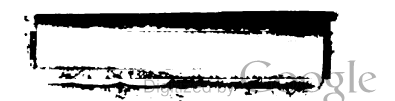
$$\frac{dy}{dx} \quad f'(x) = \lim_{x - a} \frac{y-b}{x-a}$$



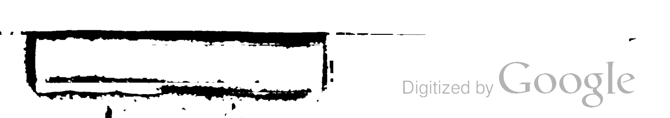


La mónada es en realidad un caso particular de límite de funciones, con propiedades específicas como toda función derivada, pero es más: es el límite del ser, pues todo ser es expresable según Leibniz mediante una función. En calidad de tal, contiene y supera todas las determinaciones esenciales, inherentes a la multiplicidad de grados que el ser abarca. Es aquí donde los conceptos de vida y psiquismo se funden con el ser o mónada.

La vida, al modo cartesiano, como propiedad de los autómatas, resultaba para Leibniz lamentablemente definida, mutilada toda su vastedad. De ahí que apelara, en sus pesquisas sobre la misma, a los esóteras renacentistas que definieron la vida como misterio, a través de sus indagaciones alquímicas y médicas, como fluido imponderable, emanación divina o animación de tipo hilozoístico, pero en cualquier caso, principio específico, irreductible a la suma de los componentes orgánicos ni los elementos naturales. Más satisfactorio resultaba para Leibniz este enfoque que el convencional mecanicismo, incapaz de explicar el automovimiento y la variabilidad de los fenómenos naturales, así como la reproducción, transformación y perfectibilidad de lo real. Bruno, Agrippa, Paracelso, Van Helmont, ya mencionados, fueron sus maestros, quienes le transmitieron una antiquísima concepción, que Leibniz interpretaría desde perspectivas originales y más fundamentada desde el punto de vista científico: la existencia de una jerarquía universal, compuesta por grados de materia correspondientes con grados de conciencia que constituyen sus principios internos. De ahí la constitución del mundo en forma de sistemas, cada uno de cuyos niveles reproduce la estructura general. A nivel mecrocósmico, Dios brinda coherencia y unidad al sistema de la naturaleza, en su condición de mónada central. En cada cuerpo actúa asimismo una mónada central para el sistema particular que lo compone, y en cada mónada, el conjunto de sus representaciones internas se coordina y unifica a través de la percepción (15). Cada mónada es entonces un "espejo viviente" o "punto de vista sobre el universo". Esto es, su contenido expresa, en un sentido específico desde una perspectiva determinada, todas las relaciones universales, aunque, según el grado de proximidad y relación de los sistemas dicha expresión se hace más clara o más confusa. Las representaciones sobre el mundo exterior se generan en la mónada a partir exclusivamente de la ley interna que la rige o programa. Leibniz, pues, aporta a la historia de



la teoría del reflejo una concepción peculiar del mismo; es propiedad universal de la materia, pero sólo porque la materia es, en esencia, conciencia. La reproducción de estructura que implica, en su forma general, el reflejo, es interpretada en este caso de manera idealista objetiva, a partir de la absolutización del reflejo psíquico. El innatismo, tradicional en el racionalismo del siglo XVII, se evidencia en esta teoría de la percepción del mundo exterior a partir sólo del despliegue de determinaciones internas, pues no hay intercambio entre las mónadas y el mundo externo. El reflejo, de origen innato, es activo, pues en la medida en que contiene una imagen del mundo en su totalidad, implica un progresivo enriquecimiento del contenido de la mónada y el surgimiento de formas más complejas y ricas de organización en sistema de las representaciones, pues la percepción es eso: unidad de una multiplicidad de elementos, o sea, información estable, que parta asimismo los fundamentos de su superación. Pero aporta aquí Leibniz algo más en torno al problema del psiquismo: la existencia de información no concientizada en las mónadas. En contra de la escuela cartesiana, para la cual la razón piensa siempre y su pensamiento es, en todo momento, autoconsciente a partir del uso del método, universal, Leibniz considera que no todo conocimiento es, de por sí, reflexivo, y la memoria almacena a menudo datos, aspectos desconocidos para sujeto portador. Por eso diferencia entre **percepción** y **apercepción**, ambas, formas de organización de las representaciones, pero principio de la unidad de la psiquis la primera y principio de la autoconciencia la segunda, que supone por tanto la anterior. Es eso lo que diferencia los estados comúnmente conocidos como vida y muerte, pues todo fenómeno, incluye una proporción entre mónadas de ambos tipos, o sea, dotadas de información consciente e inconsciente. La pérdida, el apagarse de la autoconciencia, la "confusión" de toda la información contenida en las mónadas de un organismo vivo, es lo que ocasiona la disminución en la intensidad de la autorregulación, que se denomina generalmente muerte. Aporta Leibniz aquí, con claridad asombrosa para su época, a pesar de sus limitaciones idealistas, dos conceptos nuevos en la historia de la psicología: la existencia de lo inconsciente como parte de la psiquis, y la concepción de la muerte como pérdida definitiva, irreversible para un mismo individuo, de la autoconciencia. Muerte no significa entonces un salto entre dos estados metafísicamente contrapuestos, sino un proceso de debilitamiento de la organización del sistema viviente. Su deterioro, a partir de la pér-



dida de su estabilidad relativa, ocasionaría su desmembramiento. Nótese cómo Leibniz se acerca, según mencionamos en las primeras páginas de este trabajo, a las modernas definiciones de la vida según el enfoque cibernético. La programación interna de la sustancia contiene, no sólo la ley que preside su existencia como tal, es decir, su estabilidad relativa, sino su paso a otra forma de organización, a otro sistema; en suma, la "muerte" del individuo del cual forma parte y el paso "a un escenario más vasto", a otro sistema programado también internamente de la misma manera. Los más recientes aportes de las ciencias acerca de lo que debe considerarse como muerte, pérdida (en el caso del hombre) de las funciones nerviosas superiores mientras el resto del organismo, si no ha sido lesionado, puede mantenerse vivo, por medios artificiales que suplan la búsqueda autónoma de elementos para la subsistencia, nos permite juzgar con mayor profundidad la genial intuición leibniziana, según la cual nacimiento y muerte son procesos y no actos, con lo cual rompe una vez más con las nociones esquemáticas de las ciencias de su época. De acuerdo con su posición idealista y sus frecuentes concesiones a la religión, aunque fuera en sus formas menos ortodoxas, la aparente muerte constituye el punto de partida de un nuevo estado cuyo progreso implicará la reaparición de la vida aparente (recordemos que toda mónada es vida, y por consiguiente, vida y muerte son conceptos aplicables sólo a los fenómenos del mundo físico). Por eso, a pesar de rechazar la transmigración, admite Leibniz la inmortalidad del alma, que pasa a formar parte de otros sistemas organizados. Al igual que la metamorfosis del insecto, cuya transformación en crisálida, muerte aparente, es sólo la gestación de una forma superior de vida, las almas se perfeccionan constantemente al transformarse en componentes de sistemas mayores y más complejos. (16). Por eso la armonía prestablecida, principio artificial en alto grado, en contraste con valiosas premoniciones científicas presentes en todo su sistema, intenta explicar la organización última de los subsistemas existentes en la naturaleza, de forma tal que el devenir de cada sustancia resulte concomitente con el resto, supliendo así en sentido teleológico la falta de una teoría de la interacción universal. No es nuestro objetivo delimitar aquí las raíces gnoseológicas de la armonía prestablecida, sino solamente señalar que la programación armónica del universo por parte de Dios, mónada de las mónadas, significa que la percepción divina, en su infinitud, unifica todas las percepciones existentes en cada sistema. Existe pues analogía entre el

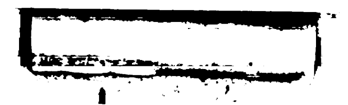
intelecto divino, que equivale a la organización universal, y cualquiera de las sustancias, cuyo devenir obedece a un fin predeterminado por la mónada central programadora. Confirma esto el carácter absoluto y primario que el psiquismo en su más alto grado, la conciencia, tiene para Leibniz. A diferencia de la materia inerte, sujeta a la necesidad e incapaz de autorregulación, el espíritu obedece a la libre elección, encaminada a obtener óptimos resultados, según el empleo más conveniente de las leyes necesarias (17). Es así que el universo es entidad racional que se programa a sí misma según el designio de su inteligencia. No es casual que Leibniz denominara **vis viva** a la primera forma de energía interna que admitieron como cierta, por mesurable, las ciencias en el siglo XVII y que él mismo descubrió. En suma, según es típico en la filosofía moderna burguesa, el reino de la necesidad, propio de la materia, se opone el de la libertad y la inteligencia, propio del espíritu, que para Leibniz es sinónimo de vida.

Antropología y siquismo

Retornemos a la base del sistema, que calificamos, en el epígrafe anterior, de antropológica. La sustancia, en calidad de principio psíquico indica ya una extrapelación de características humanas al plano metafísico. Se hace necesario determinar entonces el lugar del psiquismo en esta antropología.

El hombre es para Leibniz un ser genérico. En esto coincide con Descartes y con sus contemporáneos. Sin embargo, no cree posible reducirlo a la razón. Es unidad alma-cuerpo, lo cual replantea el problema psicofísico. Hay entonces que dilucidar los conceptos de alma y cuerpo. Alma o psiquismo es una propiedad universál. La posesión de autoconciencia determina el caso del hombre en calidad de espíritu. Pero la autoconciencia es una propiedad distintiva que se da inevitablemente ligada con las representaciones confusas y con lo inconsciente, impresiones que afectan al alma pasivamente, pues aunque son resultado en última instancia de su actividad interna, no son regulables conscientemente, al menos de inicio.

Leibniz acepta la división tradicional en el siglo XVII, de las facultades espirituales en razón, pasiones y voluntad. Pero destaca una cuarta: la memoria, pues en cada estado de la conciencia se resume su historia, y dada la evolución que ésta experimenta, el pasado se conserva en la misma me-



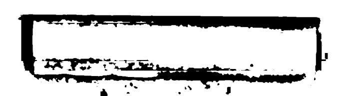


dida en que se supera: "se podría conocer la belleza del universo en cada alma si fuera posible desenvolver todos sus pliegues, que únicamente con el tiempo se despliegan sensiblemente" (18). Advierte empero contra el voluntarismo, pues, a su juicio, la voluntad se inclina de acuerdo con la totalidad de aspectos con los cuales se relaciona indisolublemente; la causa de su elección no es necesaria, sino libre, pero su libertad está condicionada, con lo cual se aleja del indeterminismo cartesiano y del absoluta-determinismo espinocista por igual. No siempre la sabiduría es quien mueve el uso de la voluntad, y finalmente, Leibniz subordina dicha facultad al sistema que los elementos del espíritu componen. Por otra parte, razón no es autoconciencia constante pues la existencia de lo inconsciente, manifestada a menudo durante el sueño, resulta incuestionable para Leibniz según hemos visto (19). Los mecanismos oníricos fueron estudiados por Leibniz con profundidad. No sólo descartó la teoría platonizante según la cual alma y cuerpo se separan durante el sueño, la cual poseía cierto auge en su época, sino que sostuvo que en la conciencia humana existe un flujo ininterrumpido de sensaciones y pensamientos de los que no siempre tiene noción el sujeto y que afloran durante el sueño. Si durante la vigilia se perciben, como en un segundo plano, ciertos fenómenos que influyen sobre la conciencia sin que se hagan evidentes a menos que un estímulo especial atraiga la atención del sujeto sobre ellos, este estado persiste en cierta medida en el sueño, en el cual no resulta lo esencial la imaginación de situaciones, propia del mecanismo onírico, sino que, prodúzcase o no ésta, el cuerpo percibe, aunque de forma más apagada, los fenómenos del exterior, que se conservan en la memoria y condicionan, ya sea la imagen onírica —formada también por combinación de representaciones propias de la vigilia— o un estado de inconsciencia. Al no actuar el principio autoconsciente, regulador del pensar, en toda su intensidad, puede producir resultados insólitos, por su divergencia con el mundo real y la vida habitual del soñante. Lo inconsciente pues, se expresa en el sueño de manera semejante a la muerte, que es la tenencia o apagamiento temporal. Se convierte así el sueño en un medio de conocimiento, del cual pueden extraerse también conclusiones sobre la alternancia de la vida y la muerte según Leibniz. A pesar de sus insuficiencias idealistas, intentó encontrar en la sustencialidad humana la aplicación de mecanismos hasta el momento considerados misteriosos e inaprehensibles. La antropología recoge e in-

tenía resolver problemas propios de la psicología, inexistente entonces como ciencia independiente.

Lo más característico en el hombre es que la racionalidad que lo tipifica puede expresarse, a diferencia del resto de los seres, no sólo en percepción y autoperpetuación, sino en creación, o sea, reproducción de objetos de la naturaleza y producción de objetos artificiales, fruto de su pensamiento, ya sea del impulso artístico o del conocimiento científico aplicable a la técnica. Augusto Schlegel, en el siglo XVIII, afirmó justamente que en Leibniz, la imaginación y la memoria, facultades esenciales para la producción artística, al quedar subordinadas al pensamiento lógico, lo cual es propio de todo sistema racionalista, quedan "detenidas en su vuelo" (2). Destaca con esto el fondo metafísico presente en todo sistema filosófico del siglo XVII: la absolutización de la razón por sobre el resto de las capacidades humanas, por más que Leibniz intente vincularla con todo el contenido y las facultades de la conciencia humana, lo cual expresa, por ejemplo, al final de los Nuevos ensayos..., cuando discute el carácter de ciencia o arte de la geometría, la cual es bien sabido que exige tanto del pensamiento lógico como de la imaginación; su aplicabilidad a las artes plásticas, muy bien estudiada ya por predecesores de Leibniz como Da Vinci y Durero, entre otros, es muestra de una universalidad que hace difícil su clasificación, aunque Leibniz se inclina al cabo por la esencia racional de todos los fenómenos. Entre todas las manifestaciones de la creación humana existe al cabo un fundamento común dado por el principio de la actividad de la conciencia, que no es otra cosa que una mónada, según hemos visto ya.

El cuerpo humano, dada su correspondencia con el espíritu, merece también la atención de Leibniz. ¿Es, como afirman los cartesianos, un simple mecanismo animado? Para refutar este criterio, Leibniz se apoya en la tesis espinocista según la cual alma y cuerpo resultan expresiones de dos atributos de la sustancia. Si bien rechaza el monismo materialista, la idea del cuerpo como manifestación de la sustancia capaz de producir lo material y lo espiritual, si es aceptada y asimilada por Leibniz en su pluralismo idealista: el cuerpo es materia, pero esta materia no es pasiva ni se reduce a la extensión. Está internamente organizada de manera sistémica, programada a partir de las entelequias o mónadas que constituyen su esencia. Por esto el cuerpo es vida, y descubrimos entonces que no se



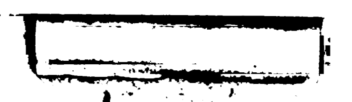


reduce a la mera extensión, que significaría que sólo mónadas desnudas lo componen. Sin embargo, deja bien sentado que está regido por leyes propias, diferentes de las del espíritu. (21) No debemos olvidar que la materia, "que participa de la naturaleza del ser otro del alma" (22), no puede, como manifestación de las mónadas inferiores, conducirse según leyes que, por suponer la auto-conciencia, le resultan profundamente ajenas. ¿Hay entonces comunicación real, directa, entre alma y cuerpo? No: hay reflejo recíproco de sus rasgos, en el sentido que dicha categoría puede asumir en un sistema como el de Leibniz, según hemos aclarado ya. Las mónadas componentes de uno y otro expresan mutuamente sus rasgos y su devenir en toda la complejidad de su organización. Sigue en esto a Spinoza, para quien la correspondencia entre el orden y conexión de las ideas y de las cosas conducía a la solución del debatido problema psicofísico. Están pues programados desde su origen para actuar en concordancia, al igual que todos los sistemas del universo. La primera hipótesis sobre la armonía prestablecida surgió, en el **Discurso de metafísica,** a propósito de la relación alma-cuerpo y fue, a lo largo de la vida de Leibniz, extendida paulatinamente a todos los ámbitos de la concepción filosófica del mundo. Según ésta, la noción de sustancia incluye todo cuanto le acaecerá, pero esta regularidad, cuya causa reside en la propia sustancia, no excluye las contingencias y por ende, no hay fatalismo, sino cumplimiento gradual de leyes necesarias a través de actos libres. César pudo no haber decidido atravesar el Rubicón y a pesar de eso, por otra vía, hubiera llegado de todas formas a declararse **imperator.** El sujeto humano, síntesis de múltiples atributos que constituyen otros tantos predicados, no incluye sólo determinaciones necesarias, pues el principio de la actividad como fundamento de la psique implica libre uso de la voluntad, pero convergencia última de todos los actos en virtud de un fin prestablecido. En un momento en que las ciencias particulares trazaban, además de líneas rígidas entre los diferentes niveles de la naturaleza, el orden necesario, mecánico o geométrico del universo, la defensa del libre albedrío humano condujo a Leibniz, entre otros factores, a plantear, por extensión, la contingencia en la naturaleza, dada sobre todo por su estructuración en uno de los múltiples órdenes posibles, el mejor por obedecer a la economía de principios, o sea, al máximo de efectos a partir del mínimo de causas. El principio del psiquismo, base de la metafísica, nos permite comprender el estrecho vínculo entre la antropología filosófica y su novedosa concep-

ción de la sustancia. Resulta interesante que la primera formulación del concepto de sustancia tomara como base el individuo humano, y deviniera ulteriormente hacia la mónada, punto metafísico también individual. A pesar de esto, el psiquismo en la doctrina leibniziana adolece de la misma insuficiencia de toda la filosofía moderna burguesa: conformar un modelo abstracto del hombre, que si bien en este caso supera la estrechez de algunos de sus contemporáneos, escinde lo humano de lo social y enfoca desde el punto de vista innatista la actividad de la conciencia. La especificidad de la organización social en relación con la naturaleza resulta desconocida para Leibniz, quien la reduce a comunidad de hombres que viven bajo ciertas normas y leyes jurídicas y morales, en las cuales la transgresión, y el mal como su fruto, juegan también un papel fundamental en la preparación de un orden superior. La actividad humana se plasma en la creación científica, en la educación, que para Leibniz cumple un cometido de primer orden en el progreso social, dado por el desarrollo de los conocimientos, pero no como fruto del sistema de relaciones sociales, ni por factores objetivos de carácter material, sino a partir de la programación universal que regula el principio de la armonía prestablecida. Esta es la limitación fundamental de la concepción leibniziana del psiquismo y es por esto que dicho concepto cobra un valor ontológico, como única forma de actividad posible, fruto de la programación divina y no condicionado por ningún otro fenómeno o principio.

Gnoseología y psiquismo

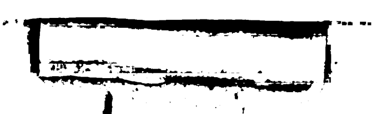
Con la teoría del conocimiento de Leibniz, el racionalismo se enriquece y adquiere dimensiones nunca antes alcanzadas. No sólo porque Leibniz comprendiera, a diferencia de sus contemporáneos, la unidad del pensamiento del siglo XVII, lo unilateral de la polémica racionalismo-empirismo y, a partir de una síntesis entre ambos —aunque sobre la base del racionalismo— pretendiera resolver problemas de la filosofía y de las ciencias, sino porque comprendió también que una concepción más rica y compleja del hombre y de la sustancia exigía una renovación en el campo de la gnoseología, donde tenían lugar contraposiciones hasta el momento insolubles: entre razón y experiencia en la polémica empirismo-racionalismo, y en la propia corriente racionalista, entre razón e intuición, pues la exclusión de la experiencia y sus resultados de la teoría de la verdad exigía la





obtención de las primeras nociones por una vía no estrictamente racional pura, en cuanto a la aplicación consecuente de la lógica hasta los fundamentos mismos del saber; entre los empiristas, el caso de Locke planteaba ya un problema que haría crisis en el siglo XVIII: la contradicción entre la experiencia y la realidad de sus objetos, o sea, el criticismo, que a la par de socavar los cimientos de la metafísica cuestionaría también, a la larga y de manera más radical, la existencia de la realidad objetiva. La crítica a Locke, que motivara los **Nuevos ensayos...**, es también la manifestación de un profundo respeto hacia aquel que demostrara la inconsistencia de las verdaderas metafísicas obtenidas a despecho de la experiencia y que investigara los componentes de la misma con un grado de profundidad mayor que en los casos de Bacon, Hobbes o Gassendi. No podemos compartir criterios como el de Narski, que presenta a Leibniz, en este plano, como un cartesiano que sólo en detalles difiera del maestro (23), puesto que dos elementos esenciales los distinguen: la existencia de información en desarrollo en la conciencia —y para Descartes sólo existen ideas innatas que se esclarecen— y la necesidad de asimilación de la experiencia sobre la base de la actividad del entendimiento. Leibniz se pronunció contra la teoría cartesiana según la cual el estímulo externo resulta imprescindible "para el desarrollo de algún efecto reflejo" (24). De ahí precisamente que el hombre cartesiano, condicionado por numerosas respuestas, adaptaciones a los estímulos del medio, deba, mediante la duda metódica, depurar el intelecto de impresiones sensoriales, respuestas accidentales, efectos automáticos que coartan la libertad del intelecto y supeditan el poder absoluto de la razón a elementos ajenos a la misma, correspondientes al reino de la "necesidad pura". En el caso de Leibniz, necesidad y casualidad se combinan a nivel sustancial y la libertad del espíritu humano se conjuga perfectamente con las leyes necesarias a las que está sujeto desde su creación. Todo depende del nivel al cual se realice este análisis; lo que parece antagónico en el nivel fenoménico, encuentra una solución armónica en el campo de la metafísica. La materia no piensa, afirma decididamente Leibniz como idealista, pero no piensa **per se**, puesto que si ningún ser inmaterial es concebible en el mundo de lo creado (25), la esencia de la materia contiene, como hemos visto, el principio psíquico cuyas formas inferiores de manifestación son, en buena medida, automáticas (de ahí la confusión cartesiana, según Leibniz) y, al asumir la forma de espíritu, posee la libertad garantizada por la facultad de conocer.

Leibniz distingue las ideas innatas de aquellos conceptos unánimemente aceptados. La identificación tradicional entre ambos había sido el punto de partida de la refutación de Locke. Estos últimos pueden ser resultado de la educación, cuyo papel decisivo en la formación (o deformación) del hombre reconoce, elemento que influye poderosamente en que se le juzgue como ilustrado por muchos autores como Gassirer, por ejemplo. La psique puede ser cultivada de manera tal que, o bien desarrolle sus propiedades racionales innatas, y a través del método adecuado arribe al conocimiento universal y necesario, o contravenga las mismas adoptando una u otra posición errónea o arbitraria. Para Leibniz las ideas innatas existen, al igual que para Descartes, como verdades eternas inconscientes, pero que, a diferencia de lo inconsciente en las formas psíquicas inferiores, poseen un carácter metafísico. Sin embargo su esclarecimiento no concierne para Leibniz exclusivamente a la razón pura desligada de la experiencia, sino que, por el contrario, la sensoriedad resulta un paso obligatorio en la elucidación de las mismas. El conocimiento absoluto no es posible para el hombre, sino sólo para la divinidad, mónada de las mónadas, pues significa contemplación, no sólo de lo existente, sino también de lo posible en relación con toda sustancia individual. Una autoconciencia plena podría, en última instancia, conducir al hombre a la activación de todo el reflejo del universo contenido en su conciencia en relación con su propio acaecer, pero no con el acaecer de otras sustancias individuales. En el caso del hombre, su carácter corpóreo exige la contribución de la experiencia sensible o de alguno de sus resultados para la formulación precisa de las verdades metafísicas. Leibniz acepta la unidad entre pensamiento y lenguaje, tan bien estudiada por los empiristas Hobbes y Locke a pesar de su unilateralidad. Para él es asimilar a la correlación aristotélica materia-forma. Pero el lenguaje es adquirido mediante el aprendizaje; el pensamiento es también adquirido en lo referente al mundo fenoménico, pero en sus más altos grados de abstracción en innato. "No tenemos ningún pensamiento abstracto que no se apoye en algo sensible, aunque sea en signos sensibles, como letras y sonidos" (26). ¿Por qué? Porque a diferencia de Descartes, para el cual las verdades metafísicas, racionales por excelencia, sólo tienen sentido para la conciencia humana, como normas del saber y del obrar, para Leibniz, quien rechaza el dualismo materia-espíritu, rechaza también la diferenciación absoluta entre las leyes y propiedades referentes a una y otro. Existe una integración entre todos los elementos del



mundo, si bien se da a través de la armonía prestablecida. Las leyes-metodológicas que estructuran su sistema son universales, de la misma forma que lo racional contiene forzosamente aspectos de lo sensorial, o según vimos, al menos su envoltura. Como racionalista, afirma la incapacidad de la experiencia para demostrar u obtener verdades matemáticas y metafísicas, pero si la actividad sensorial forma parte de la actividad de la psique, como principio unificador, ¿no equivale esto a enunciar, de manera imperfecta aún, algo tan real como lo imprescindible de la demostración teórica para aceptar como válido el pensamiento abstracto y sus frutos? Sabemos que en estos casos los hechos corroboran o niegan, pero no demuestran la teoría. De ahí parte la necesidad de diferenciar, según Leibniz, dos tipos de verdades, correspondientes a distintos órdenes: verdades de razón y verdades de hecho. Aunque en las últimas el aspecto activo del intelecto se revela, pues esto no es **tubularasa** y la percepción implica ordenamiento de las sensaciones, predomina el aspecto pasivo, pues son básicamente, **recepción** de datos sobre el mundo exterior y por tanto, condicionadas (27). En las primeras, está de alguna forma presente el momento sensible, pero son independientes en su significado y estructura, lo cual se confirma en su expresión para el pensar por medio de proposiciones idénticas. A pesar de su idealismo y su innatismo, Leibniz supo comprender que el hombre no se reduce a un alma encerrada en un cuerpo como en una especie de cárcel, sino que asimiló de Spinoza y de los empiristas algo más: la necesidad de una interacción armónica entre el cuerpo y el espíritu para lograr, no sólo el conocimiento, sino también la virtud, o sea, la moral basada en la verdadera sabiduría, en la metafísica y no en las costumbres. El cuerpo no fue interpretado por Leibniz como fuente de perturbaciones irresistibles, ni las costumbres como cadenas que atan de manera irremisible. El instinto y los hábitos pueden ser regulados por algo mucho más poderoso, si sabe emplearse adecuadamente: la razón, facultad distintiva del psiquismo humano que, siendo la forma superior del reflejo psíquico innato en la naturaleza toda, conlleva la posibilidad de cambiar, mediante su actividad, el curso de la compleja estructura que es la conciencia, condicionante último de la conducta, si bien dicha concepción se establece sobre la base de un sujeto abstracto, individual, genérico. El progreso de la ciencia, en la medida en que es resultado y premisa de la creciente complejidad de las funciones psíquicas, al exigir constantemente formas superiores de organización y autorregulación de éstas, puede



también mejorar al hombre moralmente. Y esta filosofía progresista, pese a sus limitaciones idealistas y sus lastres epocales, realizó aportes de considerable seriedad a la historia de la psicología, al tratar de manera novedosa las funciones de la conciencia, la relación necesaria entre vida y psiquismo a través del desarrollo, y el concepto de actividad, bien que innata, programada, puramente espiritual, como base de todos los fenómenos relacionados con la psiquis y, por supuesto, con la conducta humana.

Conclusiones

Podemos resumir las tesis abordadas a lo largo del presente trabajo como sigue:

1) El origen burgués de Leibniz y su filiación ideológica a los intereses de dicha clase, la más revolucionaria de su época, condicionan en última instancia su interés por el estudio del poder ilimitado de la razón humana y su carácter activo.

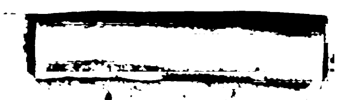
2) La revolución científica, cuya fuerte base experimental destacamos, sirvió de base para la aceptación por parte de Leibniz de la experiencia como fuente de verdad, además de los aportes del empirismo al respecto.

3) Los conceptos de vida y mecanismo, polémicos para las ciencias y la filosofía del siglo XVII, determinaron desde el punto de vista teórico la ruptura de Leibniz con el mecanismo extremo y la teoría cartesiana del reflejo.

4) Lo psíquico se convierte para Leibniz en propiedad universal de la naturaleza, en calidad de esencia ideal. El reflejo se interpreta de manera innatista, a partir de la programación de cada sustancia por el creador universal.

5) La relación vida-psiquismo es indisoluble, con lo cual superpone dos conceptos de diverso orden a través de un vitalismo o panpsiquismo universal.

6) Lo psíquico en el hombre se presenta como sistema de relaciones, conscientes e inconscientes, de carácter racional, pasional, volitivo e instintivo,



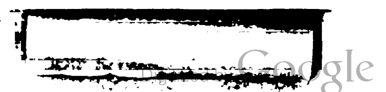


regulables mediante razón-voluntad, condicionado por el conocimiento, ya sea trasmitido a través de la educación, ya sea adquirida por el sujeto mediante el uso del método racionalista.

7) La libertad se presenta como elección independiente de todo condicionante ajeno a la necesidad objetiva, dada por las leyes que programan las sustancias, accesibles racionalmente. Asimila así, de manera idealista, las enseñanzas de Spinoza.

8) A pesar del predominio de las verdades de razón sobre las verdades de hecho se intenta, por primera vez en un sistema racionalista, integrar ambos elementos en cada "nivel" del conocimiento.

9) El rasgo más característico del psiquismo es, para Leibniz, la actividad, que implica selectividad, generación de nuevas determinaciones y de respuestas específicas a los estímulos, a pesar de su programación, introducida por un principio externo, la divinidad, según corrobora la teoría de la armonía prestablecida. De ahí que el psiquismo se desarrolle y revierta su actividad en el progreso científico e histórico en general.



Citas y referencias:

(1) Lenin, V. I. **Cuadernos filosóficos.** Ed. Pol. La Habana, 1964, p. 372

(2) Marx, C. **El Capital.** Ed. de Ciencias Sociales. La Habana, 1973, t. I, pp. 688-689

(3) ———————— Ob. cit., t.I, p. 661

(4) Engels, F. **Dialéctica de la naturaleza.** Ed. Pol. La Habana, 1979, pp. 155-156

(5) Véase: Carta de F. Engels a Starkenburg del 25 de enero de 1894. En **Obras escogidas.** Ed. Pol. La Habana, 1965, t. 3, pp. 380-381

(6) Véase: Kuhn, T. **La estructura de las revoluciones científicas:** F.C.E. México, 1971, pp. 62-66 y 166-169, entre otras

(7) Véase: Leibniz, G. W. **Fundamentos de la naturaleza.** Ed. TOR. B. Aires, 1940, p. 119

Sobre Van Helmont, Paracelso y Agrippa, véase:

Leibniz, G. W. **Sumtliche Schriften und Briefe. Ewelte Reihe: Philosophischer Briefwechsel.** Erster Band. Akademie-Verlag.

Berlin, 1972. S.21, 68, 142, 253, 22,76

(8) Véase: Descartes, R. **Obras escogidas.** Ed. de Ciencias Sociales. La Habana, 1971, p. 235: "De las pasiones en general y de la naturaleza del hombre". 1ra. parte, artículo 17

(9) Descartes, R. Ibid, p, 64

(10) Veasa: Spinoza, B. **Etica.** F.C.E. México, 1958, pp. 72-73 (proposiciones XIX-XXI)

(11) Engels, D. **Dialéctica de la naturaleza.** Ed. Pol. La Habana, 1979, p. 20

(12) Véase: Spinoza, E. Ob. cit., pp. 55 y 60-61 (proporciones VII y XII-XIII)

(13) Lenin, V. I. **Cuadernos filosóficos.** Ed. Pol. La Habana, 1964, p. 374

(14) Véase: Carta de Leibniz y Jean Gallois (fines de 1672) En: Sämtliche Schriften und Briefe..., S. 222-223

(15) Véase: Leibniz, G. W. **Fundamentos de la naturaleza,** p. 57

(16) Véase: ———————— **Teodicea.** Ed. Claridad. B. Aires, 1946, pp. 160-162

(17) Véase: ———————— **Fundamentos de la naturaleza,** p.67

(13) Véase: ———————— Ibid., p. 68

(19) ———————— Ibid., p. 69. Véase también: Leibniz, G. W. **Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.** M. Aguilar Editor. Madrid, 1928, pp. 73-75

(20) Schlegel, A. G. **Teoría e historia de las bellas artes.** Ed. TOR. B. Aires, 1943, p. 9

(21) Véase: "Tercera aclaracion sobre la hipótesis de la armonía prestablecida". En: **Fundamentos de la naturaleza,** p. 156

(22) Lenin, V. I. **Cuadernos filosóficos,** p. 373

(23) Véase: Narskij, I.S. **Gottfried Wilhelm Leibuiz. Grundzüge seiner Philosophie.** Akademie-Verlag. Berlin, 1977, S. 100 (...Somit ist der Unterschied zwischen Leibniz und Descartes kleiner als er Leibniz selbst scheinen mochte") ("Por eso la diferencia entre Leibniz y Descartes es menor de lo que el propio Leibniz quiso mostrar") Trad. de la autora L.R.L.

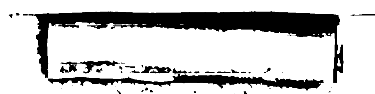
(24) Anojin, P. K. "Características del aparato aferente del reflejo condicionado y su importancia para la psicología".

En: **Psicología soviética contemporánea.** Serie Ciencia y Técnica. Instituto del libro. La Habana, 1967, p. 80

(25) Véase: Leibniz, G. W. **Nuevos ensayos...,** p. 28

(26) Véase: ———————— Ob. cit., p. 38

(27) Véase: ———————— Ibid., p. 40



Bibliografía

Activa:

1) Descartes, R. **Obras escogidas.** Ed. de Ciencias Sociales. La Habana, 1971. La Habana, 1971.
2) Spinoza, B. **Etica.** F.C.E. México, 1958
3) ——————— **Tratado de la reforma del entendimiento.** En: **Antología del racionalismo moderno.** Ed. Universitaria "André Voisin", La Habana, 1977
4) Locke, J. **Ensayo sobre el entendimiento humano.** F.C.E. México, 1956
5) Leibniz, G. W. Fundamentos de la naturaleza. Ed. TOR. B. Aires, 1940
6) ——————— **Discurso de metafísica.** Revista de Occidente. Madrid, 1942
7) ——————— **Teodicea.** Ed. Claridad. B. Aires, 1946
8) ——————— **Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.** M. Aguilar, Editor, Madrid, 1928
9) ——————— Correspondencia filosófica. En: **Obras de Leibniz, t. IV.** Casa Editorial de Medina, s/f.
10) ——————— **Sämtliche Schriften und Briefe. Zweiter Reithe: Philosophischer Briefwechsel.** Erster Band. Akademie-Verlag. Berlin, 1972

Pasiva

Clásicos del marxismo-leninismo:

1) Marx, C. **El Capital.** Ed. de Ciencias Sociales. La Habana, 1973, 3 t.
2) Marx, C. y Engels, F. **Obras escogidas.** 3 vol. Ed. Pol. La Habana, 1965
3) ——————— **La ideología alemana.** Ed. Revolucionaria. La Habana, 1966
4) ——————— **La sagrada familia.** Ed. Pol. La Habana, 1965
5) Engels, F. **Dialéctica de la naturaleza.** Ed. Pol. La Habana, 1979
6) Lenin, V. I. **Cuadernos filosóficos.** Ed. Pol. La Habana, 1964

General:

1) Colectivo de autores: **Psicología soviética contemporánea.** Serie Ciencia y Técnica. Instituto del Libro. La Habana, 1967
2) ——————— **Istorico-filosofskie issiendovaniia Problema cheloveka y domarksistskoi** Uralskii gosudarstvennii universitet, 1978
3) Seidel, W. **Gottfried Wilhelm Leibniz.** Urania-Verlag. Leipzig, 1979
4) Pogrobisskii, I. B. **Gotfrid Wilgelm Leibnits.** Isdetelstvo "Nauka". Moskba, 1971
5) Narskij, I. S. **Gottfried Wilhelm Leibniz. Grundzüge seiner philosophie.** Akademie-Verlag. Berlin, 1977.
6) Simonovists, A. **Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried. Wilhelm Leibniz.** Akademiai-Kiadó. Budapest. Akademie Verlag. Berlin, 1968
7) Kuhn, T. **La estructura de las revoluciones científicas.** F.C.E. México, 1971
8) Schlegel, A. G. **Teoría e historia de las bellas artes.** Ed. TOR. B. Aires, 1943
9) Gobhart, C. Spinoza. Ed. Losada, S. A. B. Aires, 1940
10) Illinkov, E. V. **Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría.** Ed. Progreso. Moscú, 1977
11) Kerney, Hugh. **Orígenes de la ciencia moderna, 1500-1700.** Eds. Guadarrama, S. A. Madrid, 1970
12) Windelband, W. **Historia de la filosofía moderna.**, 2 volts. Ed. Nova. B. Aires, 1951
13) Cassirer, E. **El problema del conocimiento,** 4 vols. F.C.E. México, 1956
14) ——————— **Filosofía de la Ilustración.** F.C.E. México, 1972



15) Guyénot, E. **Las ciencias de la vida en los siglos XVII y XVIII.** U.T.E.H.A. México, 1956

16) Höffding, H. **A history of modern philosophy,** 2 vol. Dover Publications, inc. New York, 1955

17) Hegel, J. G. F. **Lecciones sobre historia de la filosofía.** F.C.E. México, 1955

18) Schelling, W. J. **Zur Geschichte der neueren Philosophie.** Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975

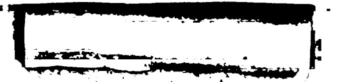
19) Leontiev, A. N. **Problemas del desarrollo del psiquismo.** Ed. Pueblo y Educación. La Habana, 1974

20) Schklovski, I. S. **Universo, vida, intelecto.** Ed. Mir. Moscú, 1977

21) Burtt, E. A. **The metaphysical foundations of modern physical science.** Harcourt, Brace & Company, inc. New York, 1925

22) Ukráintsev, B. "La cibernética y la teoría Leninista del reflejo." En: **Lucha Filosófica de las ideas en las ciencias naturales.** Problemas del mundo contemporáneo (43). Academia de ciencias de la URSS. Redacción "Ciencias Sociales contemporáneas". Moscú, 1978

23) Sokolov, V. V. Filosofiia Spinozi i souremennost. Iadatelstovo "MGU". Moscva, 1964.







CONFECCIONADO EN EL
ESTABLECIMIENTO DE IMPRESIONES GRAFICAS DEL MINSAP
"MARCELINO GUTIERREZ AGUADO"
1 9 8 3
"AÑO DEL XXX ANIVERSARIO DEL MONCADA"




UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN - UNIV LIBS
3023572460
0 5917 3023572460